

Zur Characteristik des Persius.

Vom

Gymnasiallehrer Becker.

Die Kritik der öffentlichen Zustände, also des politischen, des socialen und litterarischen Lebens bildet seit Lucilius den Hauptinhalt der römischen Satire. Dem Lucilius ist bekanntlich mit glänzender Begabung und Erfolg Horaz gefolgt, nur durfte er, dessen dichterische Thätigkeit in die Zeit fiel, wo Augustus die Alleinherrschaft ausübte, die politischen Verhältnisse seiner Zeit nur wenig und mit äußerster Vorsicht berühren. Einen ziemlich verschiedenen Character haben die poetischen Versuche des edel gesinnten aber jugendlich unreifen A. Persius Flaccus (34—62 p. C.), wenigleich derselbe, was Form und Ausdrucksweise anbetrifft, als ein Nachahmer des Horaz bezeichnet werden kann. Während er das wirkliche Leben wenig kennt, folgt er wie so viele Männer seiner Zeit den Lehren der Stoiker und versucht diesen in seinen Satiren einen poetischen Ausdruck zu geben. Daher sind diese, wie in der folgenden Skizze gezeigt werden soll, mehr Declamationen über stoische Sätze und Lehren, als Sittengemälde, wie die Satiren des Horaz und Juvenal.

Der Stoicismus sagte überhaupt dem Character der Römer sehr zu. Seitdem man in Rom in den letzten Jahrhunderten der Republik angefangen die griechische Philosophie kennen zu lernen und ihr Aufmerksamkeit und Fleiß zuzuwenden, traten bei den Römern bald zwei Schulen in den Vordergrund, die epicureische und die stoische; daneben Eclecticismus. Zu rein theoretischen Untersuchungen waren die Römer von jeher wenig geneigt; es war natürlich, daß sie sich denen zuwandten, welche praktische Lehren für das Leben gaben, welche lehren wollten, wie man in Frieden mit sich selbst, mit der Natur und mit der Gesellschaft leben könne. Die eigene schriftstellerische Production der Römer bleibt dabei gering; aus den Zeiten der Republik hat sich außer dem in seiner Art vortrefflichen Lehrgedicht des Lucretius und den vielen Schriften Ciceros, der Alles, was griechische Philosophen erdacht hatten, in lateinischer Sprache seinen Landsleuten zugänglich zu machen suchte, nichts eben Bemerkenswerthes erhalten. — In den ersten Jahrhunderten der Kaiserzeit, als die politischen Verhältnisse im Innern des römischen Reichs immer drückender erschienen und jede ernste Thätigkeit im Staatsleben bedrohten und hemmten, als auch Niemand mehr an die alten Götter

des Staates glaubte und glauben konnte, gewinnt die Lehre der Stoiker bei sittlich und ernst denkenden Menschen, namentlich in den vornehmeren Kreisen der Gesellschaft immer mehr an Einfluß; sie vertritt dort die Stelle der religiösen Dogmen und der Moral, während auf der andern Seite Viele, Anhänger der Lehre des Epicur, in sinnlichen Genüssen Ersatz für die frühere große Thätigkeit im Staate suchen. Jene Stoiker sind es, die oft freimüthig ihren Unwillen über die Tyrannei der Kaiser äußern, sie büßen nicht selten dafür mit dem Tode, den sie, um der Hand des Henkers zu entgehn und ihre persönliche Freiheit bis zum letzten Augenblick zu bewahren, sich meistens selbst geben, wie Tacitus mehrfach in seinen Annalen berichtet.

Jene Zeit brachte auch eine Reihe von Schriftstellern hervor, welche die Lehren der alten griechischen Stoiker, obgleich nicht rein und nicht unverändert, in lateinischer Sprache dargestellt haben. Am fruchtbarsten von ihnen ist L. Annäus Seneca, Lehrer, dann Günstling und Minister des Kaiser Nero, der sich freilich durch Klagen über die Verdorbenheit der Zeitgenossen, über das Elend des Lebens und durch Zugeständnisse an die menschliche Schwäche weit von seinen griechischen Vorgängern entfernt, wie auch sein Privatleben nicht ganz mit den stoischen Grundsätzen übereinzustimmen scheint. Neben diesem bedeutendsten Repräsentanten des Stoicismus bei den Römern sind Andre zu nennen: Annäus Cornutus, Musonius Rufus, Epictet, endlich der Kaiser Marcus Aurelius Antoninus. — Der Einfluß dieser Lehre in Rom ist, wie gesagt, groß und ähnlich demjenigen, welchen das Christenthum durch die Moral, die es lehrt, ausübt, nur daß bloß die Gebildeteren, nicht auch die Menge des Volkes, Antheil an jener Philosophie haben konnten. Auf sie wirkte dieselbe aber um so leichter, als die Verderbtheit und die traurigen Zustände des Kaiserreiches, die politische Unthätigkeit, die Uebersättigung am Vergnügen Vielen eine solche Zufluchtsstätte wünschenswerth machten. Alle edleren Gemüther, voll Widerwillen gegen das öffentliche Leben, suchten diese Zuflucht auf, in welcher sie energisch gegen die Sitten des Jahrhunderts und den kaiserlichen Despotismus protestirten. * Die Philosophie schloß sich auch nicht in die Schulen ein, sie trat in das Leben; durch Ermahnungen zur Standhaftigkeit und Tugend, durch Tröstungen, Belehrungen und Tadel wirkte sie, und Mancher vertraute in einer Welt, die den heidnischen Aberglauben verlassend hatte, dieser menschlichen Weisheit und ihren Vertretern. So nahm der Stoicismus einen religiösen Ton an, verschaffte seinen moralischen Lehren Geltung, verbreitete seine Grundsätze, wie es, freilich mit ungleich größerem Einfluß und Erfolg, später die Apostel mit den Lehren des Christenthums thaten. Jener Philosophie genügte es nicht, die Geister aufzuklären, es handelte sich darum sie zu bilden, zu lenken und zu befehlen.

Welchen Einfluß und welche Wirkung diese Lehre auf die vornehmen römischen Familien ausübte, sehen wir an der Familie, der Erziehung, dem Leben und den Werken eines Dichters der römischen Kaiserzeit, des Persius, welcher gerade durch die moralischen Ideen, die er vertritt, unser Interesse in Anspruch nimmt, während sonst die Härte und Dunkelheit seiner Sprache, die wenig ausgebildete oft unkünstlerische Form seiner Poesie ihn als unbedeutend erscheinen lassen würden. Daß er, ein eifriger Anhänger der Stoa, die poetische Form zum Ausdruck der Lehre wählte, welche ihn begeisterte, kann auffallen; denn Poesie und Philosophie erscheinen ja zunächst wesentlich verschieden, ja gewisser Maßen entgegengesetzt. Das oberste Princip jener ist, wie das aller Kunst, Schönheit, dasjenige dieser Wahrheit, jene wirkt auf Gemüth und Gefühl, diese ist Sache des Verstandes und der Vernunft, endlich hat jene zum Gegenstande der Darstellung das Besondere und Einzelne, welches die Idee des Künstlers darstellt und erkennen läßt, dagegen der

Inhalt dieser allgemeine, abstracte Gedanken sind. So groß scheinbar dieser Gegensatz, so finden wir doch und zwar schon bei den Alten Versuche Dichtkunst und Philosophie zu vereinen — philosophische Gedichte. So stellten, um Andre bei den Griechen zu übergehn, die Eleatischen Philosophen ihre Systeme über die Natur in elegischem oder iambischem Versmaß dar. Die Römer sind den Griechen auch auf das schwierige Gebiet des philosophischen Lehrgedichts gefolgt — und nicht ohne Glück: die Lehren des Epicurs hat Lucrez in dieser Form dargestellt, und die Moral der Stoiker findet in den Satiren, vorzüglich in denen des Persius, einen poetischen Ausdruck. Daß sich die Poesie auch solchen Gegenständen zuwandte, war natürlich; ist es doch ihre Aufgabe, wie die der Kunst überhaupt, alle die höchsten Interessen des Menschen zur Darstellung zu bringen. Diese Interessen wechseln, die Anschauungen ändern sich im Verlaufe der Zeit. Einst hatte man in Griechenland und Rom lebendig an die Götter geglaubt; die Poesie schilderte ihre Thaten und verherrlichte sie. Als aber die Philosophie die Religion verdrängt oder doch die religiösen Anschauungen wesentlich verändert hatte, behielten manche Dichter wohl noch die alten Göttermeythen bei, da man sie einmal als einen nothwendigen Bestandtheil jeder Poesie ansah, andern erschien das aber als unwürdige Spielerei (wie dies auch Persius besonders ausspricht) und was ihr Inneres erfüllte, ihre Gedanken über Gott, die Welt, den Menschen, die höchsten Güter, die Tugend u. s. w., nahmen sie, so wenig es sich verhältnißmäßig zu dichterischer Darstellung eignet, doch mit Recht zum Gegenstande ihrer Poesie.

So hat auch Persius, der begeisterte Stoiker, um die Lehren seiner Schule der Verderbniß seiner Zeit gegenüber zu stellen, die poetische Form gewählt, wenngleich sonst die Stoiker sehr ungünstig über die Poesie, wie über die Künste überhaupt, als etwas Nichtiges, Unnützes, ja Schädliches aburtheilen. Denn was nicht auf die Tugend Bezug hat, nicht dazu dient das Leben und die Sitten der Menschen zu bessern und diese zum Guten zu führen, gilt ihnen für thöricht und selbst verderblich. Daher die Wissenschaft und die Kunst an sich für sie keinen Werth haben, wie dies schon vom Gründer der Schule Zeno Diogenes Laertius berichtet mit den Worten: *τὴν ἐγκύκλιον παιδείαν ἀχρηστον ἀποφαίνει;* und so rühmt sich der Kaiser Antoninus von Poesie und Rhetorik, überhaupt von gebildeter Rede nichts zu halten — *τὸ ἀποστῆναι ῥητορικῆς καὶ ποιητικῆς καὶ ἀστειολογίας*. Besonders interessant ist in dieser Hinsicht der 88. Brief des Seneca. Der fein gebildete Mann, befragt um seine Meinung über den Werth der Wissenschaft und Bildung, spricht denselben an sich jeden Werth ab; solchen besitzt nur die (stoische) Philosophie, welche den Menschen frei machen könne; alles Uebrige ist nichtig und kindisch — *pusilla et puerilia*. Doch sind auch ihm wissenschaftliche Studien Mittel den Geist zu bilden, so daß er leichter zu wahrer Weisheit gelangen könne. „Nothwendig freilich führen sie nicht dahin, denn sonst könnte man nicht unter den Gelehrten gerade so viele ganz verdorbene Character finden. Zene Studien können nicht die Tugend geben, doch bereiten sie den Geist vor sie aufzunehmen, weshalb auch ihre Anwendung bei der Erziehung der Jugend.“ Dann spottet Seneca über die Philologen seiner Zeit, welche — hierin denen unserer Zeit nicht unähnlich — um doch nur Etwas zu schreiben, ganz werthlose und kindische Untersuchungen über die unbedeutendsten Dinge des Alterthums mit großem Aufwand von Zeit und Mühe und Gelehrsamkeit anstellen.

So scheint die Stoa zunächst von Wissenschaft und Kunst principiell Nichts wissen zu wollen. Cicero erklärt ausdrücklich von ihr¹⁾, sie verschmähe jeden Schmuck der Rede und nur durch kleine,

1) Parad. Prooem.

scharfsinnige und spitzfindige Fragen führe sie ihre Beweise. Aber die Stoiker verkennen doch keineswegs, welche mächtige Wirkung eine begeisterte Darstellung auf das Gemüth zu machen pflegt, die Beredsamkeit wie die Dichtkunst sind ihnen Mittel, ihrer Lehre Eingang zu verschaffen und für ihre Tugendideale die Gemüther zu entflammen. Dies spricht Seneca auch aus. Und so hatte schon Aleanthes seinen erhabenen Hymnus auf Zeus gedichtet, welcher als ein Beweis von seinen geläuterten religiösen Vorstellungen uns erhalten ist. So tritt auch unser Persius zunächst in den Kreis seiner Familie und Freunde mit seinen dichterischen Versuchen; der Ernst des Inhalts, die Energie der Sprache (die freilich schwülstig genug ist) machen Eindruck auf Alle, ja bewegen den Dichter Lucanus zu dem Ausruf: das erst sei wahre Poesie, in Vergleich mit dieser sei die seine unbedeutend und nichtig¹⁾. Aus dem Freundeskreise des Dichters übernimmt es auch Ciner, Cassius Bassus, die hinterlassenen Gedichte herauszugeben.

In welcher Absicht Persius gedichtet hat, was er überhaupt von der Poesie hielt, besonders was er an den Dichtern seiner Zeit zu tadeln hat, hat er in der ersten Satire auseinander gesetzt. Das Wichtigste davon finde hier seine Stelle.

Die Ansichten, welche Persius über die Litteratur seiner Zeit, sowie besonders über deren Verfall entwickelt, hängen mit seinen moralischen und politischen Anschauungen zusammen. Wo die Stoiker Verderbniß bemerken in den Sitten, dem staatlichen Leben, der Litteratur, treten sie voll Eifers gegen dieselbe auf. Der Verfall der letzteren steht ja auch in nahem Zusammenhang mit dem jener. Die politische Beredsamkeit hatte im Freistaate eine große Rolle gespielt; ihr Verfall mußte mit dem Kaiserreiche eintreten und damit sank auch die übrige Litteratur. Beredsamkeit und Poesie, der Freiheit und großer, ernster Gegenstände beraubt, wurden genöthigt auf Unbedeutenderes sich zu beschränken, das man durch kleinliche Mittel ausschmückte. Die Kunst erforderte nicht mehr Ernst und Begeisterung, sondern nur Gewandtheit und Uebung: Jeder konnte sie ausüben, Schreiben wurde zur Mode und Manie — *scribendi cacoethes*²⁾. Die ersten Kaiser ermutigten diese ungefährlichen Beschäftigungen, die ein Ringen der Eitelkeit an die Stelle des Ehrgeizes setzten. Mäcenas, Staatsmann und Freund der Kunst, sammelte einen Kreis von Dichtern um sich, ehrte und belobte sie, wie auch Augustus selber, welcher Wettkämpfe der Beredsamkeit und Poesie veranstaltete und persönlich den Vorlesungen und Declamationen beiwohnte. Unter seinen Nachfolgern wurde der Eifer des Dichtens bei ähnlicher Begünstigung durch die Fürsten zu einer Modesache, zu einer Art litterarischer Krankheit, welche bis zur Zeit unsers Dichters und der Regierung des Nero, der selber durch Dichten seine Eitelkeit zu befriedigen suchte, immer mehr zunahm. Wollte doch Nero in einem großen epischen Gedichte die ganze Geschichte Roms besingen³⁾. Es wurde eine Berathung über diesen Plan gehalten, zunächst über den Umfang des Werkes. Einige Freunde des Kaisers schlugen 400 Bücher vor; nur Cornutus, der Stoiker, Freund und Lehrer des Persius, äußerte, ein Werk von dieser Ausdehnung würde Niemand lesen. Man erwiderte, Chrysippus habe noch mehr Bücher geschrieben. „Freilich,“ entgegnete Cornutus, „aber die Werke des Chrysippus nützten auch der Menschheit.“ Diese freimüthige Aeußerung zog ihm den Zorn des Kaisers zu, der ihn in die Verbannung schickte. — Jeder wollte damals Verse machen und sie in den Vereinen der Dichter (*collegiis poetarum*) vorlesen; wer das nicht konnte, mußte wenigstens aus griechischen und römischen Dichtern Viel auswendig wissen; denn Citate daraus, an passender oder unpassender Stelle, gehörten zum guten Ton, wie die Anekdote vom Calvisius Sabinus zeigt, die uns Seneca im 27. Briefe erzählt.

1) Vita Persii. — 2) Juvenal Sat. VII, 52. — 3) Dio Cass. L. XII, 29.

Perjius ist einer der Ersten, die mit Muth und Einsicht diese Hoflitteratur angriffen, welche durch das Beispiel, das sie gab, den öffentlichen Geschmack verdarb. Gerade diese, seine litterarische Satire hat vor den andern den Vorzug. Während er sonst über Fehler der Zeitgenossen spricht, welche er nicht genau kennt, da er in der Zurückgezogenheit seiner Familie und des Kreises seiner Freunde dem öffentlichen Leben zu fern steht, tadelt er hier das, was er selbst gesehen und erlebt hat, und man bemerkt, er kennt aus Erfahrung die Lächerlichkeiten, über die er spottet, er ist öfters bei jenen poetischen Vorlesungen zugegen gewesen. Solche Vorlesung schildert er¹⁾: Der Dichter tritt auf, wohl frisirt, in weißer Toga, einen großen Edelstein am Finger und liest mit gezielter Stimme und schmachtem Blick. Die wohlküstigen Verse, welche die Sinne fesseln, erwecken allgemeinen Beifall der Zuhörer. „Und an den Lobsprüchen solcher Leute ergöht du dich, alter Thor,“ wendet sich Perjius an den Dichter, „an dem Lobe von Leuten, zu denen du selber sagen mußt: Genug, laßt das!“ Der Dichter entschuldigt sich: was er gelernt hat, will er auch verwerthen; es brechen ihm seine Poesieen fast von selber aus dem Innern hervor. „Das Wissen an sich ist also Nichts, wenn nicht Andre es bemerken?“ — „Nun schön ist es immer, wenn die Leute mit Bewunderung auf mich sehn,“ sagt endlich der Dichter, „wenn sogar in den Schulen meine Gedichte wegen ihrer Vortrefflichkeit auswendig gelernt werden.“ — Die Wichtigkeit eines solchen Dichterruhms zeigt die folgende Scene²⁾. Zu Ende eines Gastmahls, während man noch den Bechern zuspricht, fragt Einer aus Langerweile, ob Keiner ein Gedicht vortragen wolle. Ein sentimentalischer Weichling tritt auf (schon seine Kleidung characterisirt ihn als solchen) und trägt die rührenden Geschichten alter Heroinnen, der Phyllis und Hysipyra, vor. Auch ihm wird von der halbtrunkenen Gesellschaft das gebührende Lob. Man lobt nur aus Höflichkeit, weil es Mode ist, sich so gegenseitig zu belügen; die Aufrichtigkeit und Wahrheitsliebe des Perjius ist darüber erbittert, noch mehr freilich darüber, daß man sich das Lob zuweilen sogar erkaufte. Die Lobredner sind Gäste des Dichters, ein leckeres Mahl ist ihnen vorgesetzt; oder ein armer Klient wird mit einem abgetragenen Mantel beschenkt und darauf aufgefordert, der Wahrheit gemäß sein Urtheil über die Dichtungen des reichen Gönners abzugeben, welche dieser nach Tisch behaglich auf seinem Sopha hingestreckt dem schreibetüchtigen Sklaven dictirt hat. Statt der Antwort des so Beschenkten, die natürlich voll von Lobsprüchen sein würde, spricht der Satiriker: „Die Wahrheit willst du hören? Nun wohl! Du bist ein alter Thor, Verse machen zu wollen mit deinem dicken Bauche!“ — eine freilich weder geistreiche noch geschmackvolle Wendung, durch die er die geistige Indolenz des reichen und wohlbeleibten Dichters bezeichnen will, die seinen heftigen Widerwillen gegen solches nichtiges Treiben zeigt, das ihm wie ein Frevel gegen die Römerwürde erscheinen mußte. Daher ist der Dichter so erbittert gegen diese doch ziemlich unschuldigen und verzeihlichen Lächerlichkeiten der vornehmen Welt. Wir können annehmen, daß, so leicht er auch erregt ist, er doch jene nicht mit solcher Heftigkeit würde angegriffen haben, wenn diese Verkehrtheiten in der Litteratur ihm nicht ein Beweis gewesen wären für eine gefährliche und hassenswerthe Verderbtheit der Sitten. Wenn dabei das moralische Gefühl des Satirikers stellenweis zu weit zu gehn scheint, so müssen wir doch anerkennen, daß er mit zuerit deutlich gesehen hat, welche Fehler in die römische Litteratur eingerissen waren. Er hat sie deutlich characterisirt, so weit er auch selber davon entfernt ist, einen guten Geschmack zu zeigen und in seinen Werken nachahmungswürdige Vorbilder hinzustellen.

Nachdem er seinen Tadel im Allgemeinen ausgesprochen hat, daß so viele Unberufene sich mit Dichten beschäftigten, daß Andre durch Nachsicht und Beifall jene in ihrem eiteln Treiben bestärkten,

1) V. 15 ff. — 2) V. 30 ff.

rügt er noch Zweierlei an der Poesie seiner Zeit: die Wahl der Stoffe und den Stil. Eine etwas erschöpfte Litteratur sucht, um das Interesse wieder zu wecken, ihre Stoffe oft in dem Alterthümlichen, sie gefällt sich, wenn sie nicht auf den Mythos zurückgeht, in den ältesten, meist sagenhaften Erinnerungen der nationalen Geschichte. So brachte man auch damals die Urgeschichte Roms in Verse. Es entstand eine Zahl von epischen Gedichten, welche ihre poetische Werthlosigkeit allerdings bald wieder verschwinden ließ. „Siehe, da kommen mit heroischen Gefühlen junge Leute, die bis dahin in der Schule nur ihr Griechisch getrieben haben und nicht einmal einen Hain zu schildern verstehen, und besingen den Remus und wie Cincinnatus vom Pfluge zur Dictatur berufen wurde¹⁾. Zu Anfang der fünften Satire spricht Persius ähnliche Gedanken, wenn auch in anderm Zusammenhang, aus. „Sitte begeisterter Sänger ist es“, sagt er, „hundert Stimmen, hundert Zungen sich zu wünschen, um eine Tragödie voll von Pathos aufzuführen zu lassen oder den Partherkrieg würdig zu besingen. Jene mögen,“ fährt er später fort, „die Nebel des Helikon aufsuchen, welche das blütige Mahl der Proene oder das des Thyestes als Tragödie darstellen, welche der geschmacklose Glosk (ein Schauspieler jener Zeit) wer weiß wie oft declamirte.“ Hier wird das Zurückgehn auf die ältesten Mythen getadelt, wie dort die Benützung der ältesten Geschichte — von beiden hat man zum Ueberdruß oft in Epen und Tragödien gelesen oder gehört und gesehn. — Neben der Vorliebe, Ereignisse und Personen der alten Geschichte zu besingen, suchte man auch die ältesten Dichter hervor, las sie mit Eifer und zog sie den späteren, die weit Vollkommneres geleistet haben, vor. „Attius und Pacuvius werden eifrig gelesen²⁾.“ Beide lebten zur Zeit des Ennius, als die Römer eben anfangen griechische Vorbilder nachzuahmen. Obgleich die Stücke beider nicht ohne Verdienst sind, wie berichtet wird, so läßt sich doch denken, wie sehr sie noch an Formlosigkeit und Ungeschlachtheit litten, wie weit sie hinter ihren griechischen Vorbildern sowohl, wie hinter den Producten der späteren römischen Poesie zurückstanden. Wenn nun diese archaische Poesie der Jugend von thörichten Vätern empfohlen wird, so kann der Satiriker seinen Tadel darüber nicht zurückhalten³⁾. Hieraus leitet er auch die Verderbniß der Sprache und des Stils (*sartago loquendi*) mit ab. Man haßte nach Erhabenheit (*grande aliquid quod pulmo animae praelargus anhelet*⁴⁾) und glaubte erhaben zu reden, indem man längst veraltete Worte und Phrasen aus den ältesten Dichtern hervor suchte und anwandte. Endlich bemühte man sich nicht nur durch alterthümliche Redewendungen, sondern überhaupt durch zierliche Künsteleien, durch wohlklingende Phrasen und Antithesen der Sprache der Poesie den Reiz zu verschaffen, welcher ihr bei der Wichtigkeit des Inhalts, dem Mangel an großen und geistreichen Gedanken gänzlich abging. Persius führt dafür mehrere Beispiele an⁵⁾:

Claudere sic versum didicit: „Berecyntius Attis“

Et: „qui caeruleum dirimebat Nerea delphin“

Sic: „costam longo subduximus Apennino.“

Nachdem er diesem das einfache, kräftige Virgilische „*arma virum*“ entgegengesetzt, läßt er noch ein Beispiel folgen, allerdings ein Muster von dieser unsinnigen Poesie der Phrase:

„Torva Mimalloneis implerunt cornua bombis,
 „Et raptum vitulo caput ablaturo superbo
 „Bassaris et lyncem Maenas flexura corymbis
 „Evion ingeminat: reparabilis adsonat Echo.“

1) V. 70 ff. — 2) V. 77. — 3) V. 79. — 4) V. 14. — 5) V. 93 ff.

Woher Persius diese Dichtungsproben entnommen, ist nicht ersichtlich; man hat gemeint, aus einem Gedicht des Nero; doch das ist ungewiß. Hätte er den Tyrannen, der Frevel aller Art verübte, angreifen wollen, so hätte er wohl Anderes, Wichtigeres an ihm zu tadeln gehabt, als geschmacklose und sinnlose Verse. Jedenfalls gehören jene Verse den Gedichten von Zeitgenossen des Satirikers an; sie erregen dessen Unwillen in dem Grade, daß er sie als ein Zeichen gänzlicher Entartung der römischen Gesinnung ansieht¹⁾, ein Urtheil, das wir freilich übertrieben finden müssen.

Zu Anfang und Ende der ersten Satire finden sich Bemerkungen des Dichters über die eigene Poesie. Nicht nach dem Beifall der Zeitgenossen will er haschen²⁾, wenn er es auch gern sehr würde, wenn ein verständiger Freund dasjenige billigt, was ihm zufällig gelungen sei, so selten es sich auch bei ihm finde³⁾. Antrieb zum Dichten ist ihm also nicht Eitelkeit, sondern seine Gesinnung, die so ihren Ausdruck sucht. In gewöhnlichen, einfachen Worten will er die krankenden Sitten geißeln, Schuld und Fehler in edlem Scherze der Verachtung Preis geben⁴⁾. Er erklärt sich nach dem Beispiel des Horaz für einen muthwilligen Spötter, obgleich er vielmehr ein moralisirender Sittenrichter ist. Seine Vorbilder sind Lucilius und Horaz⁵⁾. Wenn jene das Recht hatten, über die Thorheiten der Mitbürger zu spotten oder zu scherzen, so glaubt Persius dies auch zu können. Wer an der alten Komödie, an Eupolis, Kratinus und Aristophanes Gefallen finde, der möge versuchen, ob er nicht auch von ihm, Persius, einiges Gute höre⁶⁾. Daß er die Vorbilder, welche er nennt, entfernt nicht erreicht, daß seine Gedichte vielmehr voll von Geschmacklosigkeit, Dunkelheit und Unklarheit sind, ist bekannt; immerhin aber ist die ernste, stoische Gesinnung, die sich hier ausspricht, eine erfreuliche Erscheinung in jener trüben Zeit und für uns Veranlassung in dieser Beziehung seine übrigen Satiren zu betrachten.

Wie Persius in der ersten Satire seine Ansichten über die Beschäftigung mit der Dichtkunst darlegt, so erklärt er sich in der dritten über das Studium der Philosophie; er rügt die Trägheit und Verlehrtheit bei demselben, sowie die gänzliche Vernachlässigung ihrer Lehre und ermuntert dazu, ihr Eifer und Fleiß zu widmen, Letzteres besonders durch die Worte⁷⁾:

„Discite, o miseri, et causas cognoscite rerum;
 „Quid sumus et quidnam victuri gignimur; ordo
 „Quis datus aut metae qua mollis flexus et unde;
 „Quis modus argento, quid fas optare, quid asper
 „Utile nummus habet, patriae carisque propinquis
 „Quantum elargiri deceat; quem te Deus esse
 „Jussit et humana qua parte locatus es in re.“

Diese Worte geben uns den Hauptinhalt der Lebensweisheit des Persius an; wir sehen, es ist derselbe, wie der der stoischen Philosophie im Allgemeinen. Denn wie wird die Aufgabe der Philosophie von den Stoikern gefaßt? Eine deutliche Antwort findet sich bei Plutarch⁸⁾: *οἱ Στωϊκοὶ ἔφασαν τὴν μὲν σοφίαν εἶναι θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων ἐπιστήμην τὴν δὲ φιλοσοφίαν ἀσκήσιν τέχνης ἐπιτηδεῖον ἐπιτηδεῖον δ'εἶναι μίαν καὶ ἀνωτάτω τὴν ἀρετὴν.* — Das sittliche Verhalten des Menschen zu regeln ist also höchster Zweck der stoischen Philosophie; die Philosophie ist Ausübung

1) V. 104. — 2) V. 5—8. — 3) V. 45—49. — 4) V. 14—16. — 5) V. 114—120. — 6) V. 123—125. — 7) V. 66—72. — 8) Plut. de plac. phil. I.

einer Kunst und zwar der höchsten Kunst, der Tugend. Damit stimmt Seneca überein: „Philosophia sapientiae amor et affectatio.“

„Philosophiam quoque fuerunt qui aliter atque aliter finirent; alii studium virtutis esse dixerunt, alii studium corrigendae mentis, a quibusdam dicta est appetitio rectae rationis.“

Diesem Zweck, der Tugend, der Vernunft und Natur gemäß leben zu lehren (denn *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* ist gleich dem *κατ' ἀρετὴν ζῆν* (Zeno b. Diog. Laert.) müssen alle Theile der Philosophie dienen; ihm sind auch die Logik und Physik der Stoiker untergeordnet. Denn die Tugend ist den Stoikern eine Kunst, sie kann und muß gelernt werden¹⁾. Um tugendhaft leben zu können muß man eine richtige Erkenntniß von Gott, der Welt und der Stellung des Menschen in dieser und zu jenem besitzen; was hierüber gelehrt wird, bildet den Inhalt der Physik. Eine solche Erkenntniß kann aber nur dann von Werth sein, wenn sie sich auf richtiges, vernunftmäßiges Denken gründet — dieses lehrt uns die Logik.

Kehren wir zurück zu der Stelle des Persius! Er redet dort einen Menschen an, den er im Vorbergehenden geschildert hat. Das verkehrte Treiben der Zeit hat ihn zu einem thörichten und lastervollen Leben geführt. So liegt er erschlaft da²⁾:

„Stertis adhuc laxumque caput compage soluta
„Oscitat hesternum dissutis undique malis.“

Ein bestimmtes Lebensziel hat er gar nicht mehr, sorglos lebt er in den Tag hinein³⁾:

„Est aliquid, quo tendis et in quo dirigis arcum?
„An passim sequeris corvos testaque lutoque
„Securus, quo pes ferat, atque ex tempore vivis?“

Ein solches planloses Leben ist der Tugend und besonders dem stoischen Tugendideal zuwider⁴⁾. Das einzige Heilmittel gegen diese Krankheit ist die Philosophie: durch sie müssen wir erkennen den Grund der Welt (causas rerum), wie Gott will, daß wir leben sollen, welche Stelle uns unter den Menschen zukommt, was wir sind, was wir im Leben zu thun haben, welches der Werth äußerer Glücksgüter ist, was wir wünschen dürfen, endlich welche Pflichten gegen das Vaterland, die Freunde und Verwandten zu erfüllen sind — wir sehn: aus dem Urgrunde der Welt, aus dem Willen der Gottheit sollen wir unsere speciellen moralischen Pflichten erkennen lernen, deren Wissen und Erfüllung das höchste Ziel der Philosophie — die Tugend ausmacht.

Das Ziel kann freilich nicht in bequemer Weise erreicht werden; ernste Arbeit ist dazu nöthig, und jener angehende Philosoph, zu Anfang der Satire, wird es nicht erreichen, wenn er müde von

1) Es wird dies ausdrücklich bezeugt Diog. L. VII, 91. *Διδακτὴν δεῖναι (λέγω δὲ τὴν ἀρετὴν) καὶ Χρυσίππος Φησι καὶ Κλεάνθης καὶ Ἐκάτων. ὅτι δὲ διδακτὴ ἐστὶ δῆλον ἐκ τοῦ γίνεσθαι ἀγαθούς ἐκ τῶν φαύλων. Stob. ecl. II p. 108. ταύτας μὲν οὖν τὰς ῥηθείσας ἀρετὰς τελείας εἶναι λέγουσι περὶ τὸν βίον καὶ συνεστηκέναι ἐκ θεωρημάτων. Senec. de brev. vit. I. Nullius rei difficilior scientia est quam vivendi; vivere tota vita descendum est et quod magis fortasse mirabere tota vita descendum est mori. Tot maximi viri relictis omnibus impedimentis quum divitiis, officiis, voluptatibus renuntiassent hoc unum in extremam usque aetatem egerunt, ut vivere scirent. — 2) V. 58 f. — 3) V. 60 ff. — 4) cf. Seneca epist. 71. Errant consilia nostra quia non habent quo dirigantur. Ignoranti quem portum petat nullus suus portus est.*

dem Kausche des vorübergehenden Tages, bis in den hellen Tag hinein schläft, dann sich hinsetzt und Etwas schreiben will, bald aber, da das nicht so leicht und nicht ohne angestrongtes Denken geht, die Lust verliert und unmuthig die Feder wegwirft. Wer den Ernst des philosophischen Studiums erkannt hat, wird sich ihm ganz widmen und neidlos¹⁾ andre, vielleicht einträglichere, aber weniger würdige Beschäftigungen bei Seite lassen. Noch viel weniger wird er durch den Spott der Ungebildeten sich stören lassen²⁾. Solche Reden hört man freilich auch: „Ich bin für mich klug genug und will nicht sein wie Arcefilas und der mürrische Solon, die gesenkten Hauptes, den Blick auf die Erde geheftet, tiefkönnige Worte zu murmeln scheinen und über Wahrheiten nachdenken, wie diese: „Aus Nichts wird Nichts, Nichts kann wieder zu Nichts werden.“ So sprechen eben nur Leute, die von dem Werthe der Intelligenz keine Vorstellung haben; körperliches Wohlbefinden und Körperkraft und äußere Güter kommen bei ihnen allein in Betracht.

Daß er selber vor den Lastern seiner Zeit bewahrt, zu dieser Liebe zur Weisheit und Tugend gelangt ist, weiß der Dichter seinem Lehrer und Freund Cornutus Dank. In der fünften Satire spricht er denselben in den wärmsten Worten aus³⁾:

„Tibi nunc hortante Camena
 „Executienda damus praecordia, quantaque nostrae
 „Pars tua sit, Cornute, animae, tibi, dulcis amice,
 „Ostendisse juvat. Pulsa, dignoscere cantus
 „Quid solidum crepet et pictae tectoria linguae.
 „His ego centenas ausim deposcere voces,
 „Ut quantum mihi te sinuoso in pectore fixi,
 „Voce traham pura, totumque hoc verba resignent,
 „Quod latet arcana non enarrabile fibra.“

Und nun erzählt er, wie er in's Jünglingsalter getreten, wie ihn da falsche, schmeichlerische Freunde zu verlocken suchten, wie ihm die Vergnügungen der Weltstadt Rom offen gestanden — da habe er nicht gewußt, welchen Weg er wählen sollte, da Unerfahrenheit und Unkenntniß des Lebens ihn hätten auf Irrwege führen können; so habe er sich zu seinem Heile dem Philosophen anvertraut und an sich selber den hohen Werth der Philosophie erfahren.

Diese Philosophie gibt uns eine richtige Erkenntniß zunächst von Gott und der Welt und dann von uns selbst. Demnach sind zunächst die religiösen Ideen unsers Dichters zu betrachten. Was man im Allgemeinen von den religiösen Anschauungen der Stoiker sagen kann, gilt auch von denen des Perſius: seine Vorstellungen von der Gottheit sind im Vergleich sowohl mit der Religion des Volks als auch mit den Ansichten der Gebildeten, die nicht der stoischen Philosophie folgten, würdig und erhaben und daraus ergeben sich die Pflichten, welche der Mensch gegen Gott zu erfüllen hat. Wenn wir „Gottheit“ und „Gott“ sagen, so ist damit schon angedeutet, daß diese Anschauungen monotheistisch sind oder wenigstens dem Monotheismus sich nähern. Der Sprachgebrauch unsers Dichters scheint freilich dem zu widersprechen: nur an einer Stelle gebraucht er den Singular⁴⁾: „quem te deus esse jussit;“ hier redet er nicht von einem einzelnen Gotte, sondern es handelt sich um die Gottheit im Allgemeinen, sofern von ihr dem Menschen das Sittengesetz gegeben ist. Wenn aber sonst der Dichter von Göttern redet, auch einzelne Götter nennt, so spricht er entweder aus

1) V. 73. — 2) V. 76—87. — 3) V. 21—30. — 4) III, 71.

dem Sinne Anderer oder er führt Personen redend ein oder er folgt dem allgemeinen Sprachgebrauch, was auch andere Stoiker, welche ausdrücklich von der Gottheit als Einheit reden, nicht selten zu thun pflegen. Und Persius ist als Dichter, besonders als ein Dichter, der öfters volksthümlich sein will, so wenig er es auch sein mag, vollkommen zu diesem Sprachgebrauch berechtigt, mit dem er sich keinen Widerspruch gegen sich selbst zu Schulden kommen läßt. — Bei anderen Stoikern ist, wie gesagt, der Sprachgebrauch ebenso schwankend. Mit Vorliebe bezeichnen sie freilich die eine Gottheit mit dem Namen Zeus, schließen aber dabei die andern Götter nicht aus, ja sie schreiben dieselbe Eigenschaft oder Thätigkeit dem Zeus und wenige Zeilen später andern Gottheiten oder göttlichen Mächten zu. Schon der Hymnus des Kleantes auf Zeus zeigt, wie dieser Gott als der alleinige und wahre angesehen wird, aber es wird dies auch an andern Orten ausdrücklich ausgesprochen: λέγει γοῦν Χρῦσιππος ὅταν ἐκπύρωσις γένηται μόνον ἄφθαρτον ὄντα τὸν Δία τῶν θεῶν¹⁾, und: ἥλιος μὲν γὰρ καὶ σελήνη καὶ οἱ ἄλλοι θεοὶ παραπλήσιον ἔχοντες λόγον γενητοὶ εἰσιν, ὁ δὲ Ζεὺς αἰδιός ἐστιν²⁾.

Hierher gehört auch die sonderbare Etymologie, welche Chrysiippus aufgestellt hat³⁾; nach dieser wird Zeus genannt ἀπὸ τοῦ πᾶσι δεδωκέναι τὸ ζῆν und die Casus Διός u. s. w. ὅτι πάντων ἐστὶν αἴτιος καὶ δι' αὐτὸν πάντα. Auch Persius nennt den Jupiter öfters allein und mit besonderer Auszeichnung; er ist allwissend⁴⁾: „Sed Jupiter audiet“ antwortet der Geizige, schwankend zwischen Gewinnsucht und Furcht vor Strafe, auf den Rath, kein Mittel, um reich zu werden, zu scheuen, selbst nicht den Meineid. Denn Jupiter bestraft auch den Frevel⁵⁾: „Magne pater divom, saevos punire tyrannos haud alia ratione velis etc.“ Er giebt das Gesetz für unsere Handlungen⁶⁾: „Haec mea sunt, teneo,“ quum vere dixeris, esto — Liberque ac sapiens praetoribus et Jove dextro.“ Er erfüllt unsere Wünsche und erhört Gebete⁷⁾: „negato Juppiter haec illi, quamvis te albata rogarit.“ Ebenso oft findet sich freilich auch Jupiter neben den andern Göttern genannt. Wie bei Cicero⁸⁾ der Stoiker von Gott und Göttern als derselben schaffenden Kraft redet, so findet sich bei Persius neben einander gestellt Jupiter und dii z. B.:

„Idcirco stolidam praebet tibi vellere barbam
 „Juppiter? Aut quidnam est qua tu mercede deorum
 „Emeris auriculas?“
 „Sed grandes patinae tucetaque crassa
 „Annure his superos vetuere Jovemque morantur!“⁹⁾“

In der dritten Satire ist von Göttern die Rede, da Jupiter magnus pater divom heißt, und in der vierten wird Jemand geschildert, dem die Götter zürnen, der Genius feindlich gesinnt ist¹¹⁾: Hunc ais, hunc dis iratis Genioque sinistro. — Daß eine solche und ähnliche Ausdrucksweise dem Dichter selbst bei monotheistischer Anschauung möglich, sogar natürlich war, habe ich vorher bemerkt.

Doch kommen wir auf die Theologie der Stoiker in der Kürze zurück! Ihr ganzes System ist ja so eng mit der Religion verwachsen, wie keins der früheren. Von der Betrachtung des göttlichen

1) Plut. de comm. not. adv. Stoic. 36. — 2) Plut. de Stoic. Republ. 38. — 3) Stob. Ecl. I, 48. — 4) V. 137. — 5) III, 35. — 6) V. 114. — 7) II, 35. — 8) de nat. deor. II, 6, 16: Est igitur id quo illa (die Welt) efficiuntur, homine melius. Id autem quid potius dixeris quam deum? Etenim si dii non sunt quid esse potest in rerum natura homine melius? — 9) II, 28 f. — 10) II, 43 f. — 11) IV, 27.

Wesens geht ihre Weltanschauung aus; dies erzeugt aus sich und umschließt in sich alle endlichen Wesen, durchdringt sie mit seiner Kraft, beherrscht sie mit einem unabänderlichen Gesetze und bringt so in allen nur sich selbst zur Erscheinung¹⁾. Dieser Pantheismus, den zunächst die Physik der Stoiker lehrt, ist deutlich in einer Anzahl von Aussprüchen bezeugt, von denen einige wichtigere hier Platz finden mögen. Bei Diog. Laertius²⁾ wird der Ursprung der Welt auf zwei Principien zurückgeführt, das leidende, *πάσχον*, *ΐλη* — die Materie, und das bildende: *τὸ ποιοῦν*, *τὸν ἐν αὐτῇ* (*ΐλη*) *λόγον*, *τὸν θεόν*: *τοῦτον γὰρ αἰδίων ὄντα δημιουργεῖν ἕκαστα*. Aehnlich ist die Ansicht der Stoiker³⁾: *ἐν τε εἶναι θεόν καὶ νοῦν καὶ εἰμαρμένην καὶ Δία πολλὰς ἑτέρας ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι*. Die andern Namen Gottes bezeichnen nur verschiedene Erscheinungsformen des Einen, wie bezeugt ist bei Euseb.⁴⁾: *θεός ἐστι πῦρ νοερόν* und bei Cicero⁵⁾: „Atque hic idem (Zeno) alio loco aethera deum dicit“ und⁶⁾: „Zenoni et reliquis fere Stoicis aether videtur summus deus, mente praeditus, qua omnia regantur.“ „Cleanthes, qui quasi majorum est gentium Stoicus, Zenonis auditor, Solem dominari et rerum potiri putat“⁷⁾.

Wenn wir im Allgemeinen annehmen dürfen, daß unser Dichter die Anschauungen, wie sie den Stoikern an diesen Stellen und noch vielen andern zugeschrieben werden, theilt, so darf es uns doch nicht wundern, wenn er in Satiren, die eben eine ganz andere Aufgabe haben, das (physische) Problem über das Verhältniß von Gott und Welt nicht weiter berührt. Doch verkennt er keineswegs die Nothwendigkeit, auch über jene Dinge zu philosophiren. Denn nur auf einer geläuterten, reinen Erkenntniß von jenem Verhältniß kann das Sittengesetz, das ihm Hauptsache ist, sich gründen. Bei der Begründung der Ethik gehen die Stoiker überhaupt von der Physik aus. Die Natur muß man zunächst kennen, um entscheiden zu können, was gut und böse ist. Cicero spricht dies ausdrücklich in dem Sinne der Stoiker aus (z. B.⁸⁾: „Qui convenienter naturae acturus est, ei proficiscendum est ab omni mundo atque ab ejus procreatione“ und ferner⁹⁾: „relinquitur ut summum bonum sit vivere scientiam adhibentem earum rerum quae natura eveniunt, seligentem, quae secundum naturam et quae contra naturam ejus rejicientem, id est congruenter convenienterque naturae vivere.“ Daß schon die älteren Stoiker diesen Zusammenhang zwischen Physik und Ethik statuirten, sehen wir aus dem Zeugniß des Diog. Laertius¹⁰⁾: *ἴσον ἐστὶ τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν τῶν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν, ὡς Φησι Χρῦσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ τελῶν μέρῃ γὰρ εἰσὶν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὀλου.*

Daß es nun dem Versus nicht entgangen ist, wie dem richtigen Handeln eine richtige Erkenntniß des Gesetzes, nach dem wir zu handeln haben, vorhergehen müsse, worauf ein solches Gesetz in der Natur im Allgemeinen und speciell für den Menschen sich gründe, zeigt er, wenn er an der oben angeführten Stelle zum fleißigen Studium der Weisheit auffordert. Hier sagt er klar¹¹⁾: die Ursachen der Welt, ihre Ordnung sollen wir erkennen und daraus abnehmen, welches unsere Stellung in der Welt ist und welche Pflichten mit dieser Stellung verbunden sind. Diese Welt ist von Gott beseelt, sein Gebot, das freilich nicht durch Offenbarung, wie im Christenthum, sondern nur durch Denken kann erkannt werden, ist die Norm für unser Handeln („quem te deus esse velit“).

Wenn der Wille der Gottheit oder der Götter so unser gesamntes Handeln bestimmen soll, wenn wir überall von ihm uns abhängig fühlen, wenn wir die Größe, Macht und Heiligkeit

1) Zeller p. 228. — 2) VII, 134. — 3) VII, 135. — 4) evang. XV, 16. — 5) de nat. deor. II, 146. — 6) de n. d. I, 14. — 7) acad. II, 41. — 8) de fin. III, 22. — 9) III, 9. — 10) VII, 87. — 11) III, 66—72.

derselben erkannt haben, so werden wir hiernach unser Verhalten zu den Göttern einzurichten haben. Der Dichter handelt hiervon in der zweiten Satire, welche, ähnlich der zehnten des Juvenal, uns ein deutliches Bild gibt von den niedrigen religiösen Vorstellungen und dem Aberglauben vieler von seinen Zeitgenossen, wie sie sich namentlich in Gebeten und Opfern zeigten. Die Thorheit, welche Persius hier rügt, und ihre Erscheinungen gehören freilich nicht speciell seiner Zeit und Nation an; Aehnliches findet sich zu allen Zeiten und bei allen Völkern des heidnischen Alterthums, manches Analoge sehen wir auch bei den Ungebildeten der christlichen Völker, namentlich bei den Katholiken. Doch mochte der Dichter in seiner Zeit, wo in Rom neben dem ernstern Kult der alten Staatsgötter der oft unwürdige und unsittliche Kultus fremder Gottheiten und besonders viel Aberglaube aus den orientalischen Religionen Platz gegriffen hatte, sich besonders veranlaßt fühlen, für eine reinere Anbetung und Verehrung der Götter zu eifern. So entwirft er denn ein Gemälde von den religiösen Thorheiten seiner Zeit, er brandmarkt die Lächerlichkeit und Schändlichkeit der Gebete, in denen man den Himmel um Erfüllung verbrecherischer Wünsche anflehte, verhöhnt die Frömmeler, welche sich einbilden durch leere Cerimonien die Verderbtheit ihrer Gesinnung bedecken oder gut machen zu können: wie verkehrt, wirkungslos, beleidigend für die Gottheit ein solches Verfahren sei, läßt er uns sehen, mit einem Worte, er will an die Stelle des äußern, heuchlerischen Gottesdienstes des Aberglaubens einen innern, moralischen gesetzt wissen. Die Untersuchung hierüber ist ein würdiger Gegenstand für den stoischen Dichter, wie für die alte Philosophie überhaupt. Die Religion, so wie das Volk sie auffaßte, entbehrte der Moral, ja war derselben oft entgegengesetzt. Die Opfer wurden nur aus Furcht oder Gewinnjucht dargebracht, man wollte die Gunst der Götter und materielle Güter gewissermaßen erkaufen. So sehen wir auch, daß die größten Philosophen Anstrengungen gemacht haben, um die Religion zu reinigen und sie der Gottheit und des Menschen würdiger zu machen. Pythagoras, Socrates, Plato, Zeno, Epicur unternahmen es nach einander den Kultus zu veredeln oder ihn zu beseitigen. Die Stoiker besonders, deren Pantheismus eine positive Religion entbehren konnte, verachteten offen die Cerimonien und Opfer. So ist denn auch die zweite Satire des Persius voll von stoischer Verachtung gegen solche heidnische Frömmigkeit. Der Dichter greift nicht nur die religiösen Gewohnheiten des unwissenden Volkes an, welche kaum der Ehre eines solchen Angriffs werth sein möchten, sondern er handelt von Vornehmen und Reichen, welche sich nicht scheuen die Erfüllung ihrer niedrigen Wünsche den Göttern zuzumuthen. Es fehlte in den wohlhabenderen und gebildeteren Klassen nicht an Frömmlern, welche mit ihrer Frömmigkeit ein gewinnbringendes Geschäft mit dem Himmel zu schließen versuchten. Man richtete im Geheimen und mit leiser Stimme an einen Gott seine Gebete, nicht um demüthig seine Frömmigkeit den Blicken der Welt zu entziehen, sondern um seine gierigen Wünsche zu verbergen, ja man kaufte im Tempel die Erlaubniß dem Bilde des Gottes sein Gebet in's Ohr flüstern zu dürfen¹⁾. Darüber ruft Seneca aus²⁾: „Welch' ein Wahnsinn! Die schändlichsten Gebete flüstert man den Göttern in's Ohr; wenn Jemand sich naht, so schweigt man und wünscht nicht, daß Menschen das hören, was man der Gottheit zu sagen wagt!“ — Mit Beziehung auf diese Anstöße sagt Persius zu Anfang der Satire, in welcher der Geburtstag des Freundes, an dem man zu dem Genius betet und ihm opfert, ihm Veranlassung gibt über Gebete und Opfer im Allgemeinen zu reden, daß es Manchen in Verlegenheit bringen würde, wolle man die stillen Gebete im Tempel verbieten und anordnen „aperto vivere voto.“ Darauf führt er einen jener vornehmen Heuchler

1) Seneca epist. XII. — 2) epist. X.

ein, der offen und laut mit der Absicht gehört zu werden um geistige Güter bittet, während er im Grunde seines Herzens und mit unhörbarer Stimme fleht: „Könnte ich doch bald das Leichenbegängniß meines reichen Oheims sehn! Möchte doch mein Bündel, dessen nächster Erbe ich bin, sterben! Es wäre auch gut für ihn selber, da er so kränklich ist.“ Und um solche Gebete in der rechten, Gott wohlgefälligen Weise sprechen zu können, taucht man des Morgens das Haupt in die Tiber, damit man gereinigt (wie es Sitte war) den Göttern sich nahe. Solche Gebete, welche man sich schämt vor Menschen auszusprechen, müssen den Zorn der Gottheit erregen. „Für wen hältst du denn Jupiter?“ ruft der Dichter entrüstet hier aus. „Wenn er dich nicht, wie du es verdienst, gleich mit seinem Blitze niederschmettert, glaubst du deshalb seinem gerechten Zorn zu entgehn? Willst du mit einem fetten Opfer seine Gunst erkaufen¹⁾?“ Es folgt hierauf die Schilderung eines lächerlichen, doch weit unschuldigeren Aberglaubens. Durch kindische Cerimonien suchte man sich vor Unglück zu schützen, Reichthum und Glück zu erwerben und zu sichern. Zaubermittel wurden namentlich von Frauen oft bei Kindern angewandt, um ihnen eine glückliche Zukunft zu sichern, wie wir hier Großmutter und Tante an der Wiege des Kindes geschäftig sorgend sehn²⁾. Doch Jupiter wird nicht darauf hören, mögen mit noch so großer Sorgfalt alle Gebräuche beobachtet sein.

Weder auf solchen Aberglauben nehmen die Götter Rücksicht, noch erhören sie Gebete, wenn der Bittende nicht selber zur Erfüllung seines Wunsches das Seine thut, ja durch thörichte Handlungsweise dieselbe verhindert. Denn das Gebet kann nicht die Wirkung haben, daß der natürliche Zusammenhang von Ursache und Wirkung verändert oder aufgehoben wird. Es bittet Jemand um Gesundheit — ein vernünftiger und billiger Wunsch, doch können die Götter ihn nicht erhören, wenn er durch Unmäßigkeit und Völlerei seine Gesundheit zu Grunde richtet³⁾. Es wünscht Jemand das Gedeihen seines Landgutes, aber anstatt fleißig und sorgfältig zu wirthschaften, bringt er dem Mercur ein Thier der Heerde nach dem andern zum Opfer dar — er wird natürlich verarmen⁴⁾. Durch Opfer läßt sich die Gunst der Götter eben nicht erkaufen. Ebenso wenig auch durch goldene Weihgeschenke und andre prächtige Verzierungen in Tempeln und an den Götterbildern; nur wer seine eigenen verkehrten Neigungen und Gelüste den Göttern zuschreibt und von dem Himmlischen keine Ahnung hat, kann versuchen, durch solche Gaben die Gunst der Götter zu gewinnen. Der Dichter redet solche Leute mit hartem Tadel an⁵⁾:

„O curvae in terris animae et coelestium inanes,
 „Quid juvat hoc templis nostros immittere mores
 „Et bona diis ex hac seclerata ducere pulpa?“

So hat sich auch der Kultus zu seinem Nachtheil verändert. Einfach, nüchtern und mäßig waren die Vorfahren zur Zeit des Numa und noch lange nachher, ebenso ihre Tempel und ihre Götterverehrung. Mit der Verderbniß der Sitten, dem Luxus und der Habgier drang auch unnütze Pracht und Ueppigkeit in die Festfeiern und in die Tempel.

Nachdem Persius so in kurzen Gemälden gegen die Verkehrtheiten, Thorheiten und Frevel in der Götterverehrung geeifert hat, so stellt er am Schluß des Gedichtes mit kurzen, aber um so nachdrücklicheren Worten, seine Ansicht über das auf, was erforderlich sei zu einem Gott wohlgefälligen Leben⁶⁾:

1) V. 30. — 2) V. 40. — 3) V. 41—43. — 4) V. 44—51. — 5) V. 61 f. — 6) V. 70—75.

„Quin damus id Superis, de magna quod dare lance
 „Non possit magni Messalae lippa propago:
 „Compositum jus fasque animi sanctosque recessus
 „Mentis et incoctum generoso pectus honesto.“

In diesem Gedanken ist die Philosophie, frei vom Aberglauben, dem Christenthum nahe gekommen; ein so tiefes religiöses Gefühl bei einem heidnischen Dichter würde uns mehr überraschen, wenn jene hohen Gedanken nicht seitdem durch die christliche Lehre zur allgemeinen Wahrheit geworden wären. Gott sieht nicht auf Opfer, nicht auf prächtige Tempel und Festfeiern, nicht auf äußere Wertgerechtigkeit, sondern das Herz, die Gesinnung sieht er an: Rechtlichkeit, heilige Sammlung, edle Sittlichkeit verlangt er von uns. Wer eine solche Gesinnung hegt, der mag sich mit geringer Opfergabe, da altes Herkommen und Sitte einmal solche fordern, den Göttern nah (farre litabo), er wird ihnen mehr gefallen, als der reiche, aber schwelgerische Sohn des berühmten Messala mit seinen prächtigen Opfern und Geschenken.

Doch ist Persius nicht der Einzige, der solchen Gedanken ausgesprochen hat. Ähnliche Ansichten haben Stoiker mehrfach geäußert. Bei Cicero sagt der Stoiker¹⁾: „Cultus deorum est optimus idemque castissimus atque sanctissimus plenissimusque pietatis, ut eos semper pura, integra, incorrupta et mente et voce veneremur.“ Seneca erklärt²⁾: „Sicut nec in victimis quidem, licet opimae sint auroque praefulgeant, deorum est honos, sed pia ac recta voluntate venerantium; itaque boni etiam farre ac fitilla religiosi sunt, mali rursus non effugiunt impietatem, quamvis aras sanguine multo eruentaverint.“

Zeno behauptet bei Plutarch, Tempel, von Menschenhänden gebaut, hätten keinen Werth in den Augen der Gottheit, und Epiktet schildert³⁾ die wahre Frömmigkeit als eine Gesinnung, welche sich überall bereitwillig dem göttlichen Willen unterordnet, folgendermaßen: „τῆς περὶ τοὺς θεοὺς εὐσεβείας ἴσθι ὅτι τὸ κυριώτατον ἐκεῖνός ἐστιν ὄρθας ὑπολήψεις περὶ αὐτῶν ἔχειν ὡς ὄντων καὶ διοικούντων τὰ ὅλα καλῶς καὶ δικαίως καὶ αὐτὸν ἐς τοῦτο κατατεταχέναι τὸ πείθεσθαι αὐτοῖς καὶ εἶναι πᾶσι τοῖς γενομένοις καὶ ἀκολουθεῖν ἐκόντα ὡς ὑπὸ τῆς ἀρίστης γνώμης ἐπιτελούμενοις· οὕτω γὰρ οὐ μέμψῃ οὔτε τοὺς θεοὺς οὔτε ἐγκαλέσεις ὡς ἀμελοῦμενος.“

Cleanthes im Hymnus auf Zeus glaubt um nichts Anderes bitten zu dürfen, als um einen gottesfürchtigen Sinn, der frei ist von den verwerflichen Gelüsten gewöhnlicher Menschen:

„Ἄλλὰ Ζεῦ πάνδωρε, κελαινεφές, ἀρχιμέραυνε
 „Ἀνθρώπους μὲν ἕξου ἀπειροσύνης ἀπὸ λυγρῆς.
 „Ἦν σὺ, πάτερ, σιέδασον ψυχῆς ἀπο, δὸς δὲ κυρῆσαι
 „Γνώμης, ἣ πίσυνοσ σὺ δίκης μέτα πάντα κυβερνᾷς
 „Ὅφρ' ἂν τιμηθέντες ἀμειβώμεσθ' ἀ σε τιμῇ
 „Ἕμνοῦντες τὰ σὰ ἔργα δαιμονίης.“

Wie die wahre Gottesverehrung nicht beschaffen sein darf und wie sie sein soll, hat der Dichter in seiner zweiten Satire gezeigt, während die dritte über die Ziele und den Werth der Philosophie im Allgemeinen handelt, die erste seine litterarischen Ideen entwickelt. In den übrigen drei Satiren, wie auch, wenngleich zerstreut, in den genannten, finden wir moralische Betrachtungen

1) de nat. deor. II, 28. — 2) de benef. I, 6. — 3) de rep. Stoic. 6. man. 31.

über einzelne Punkte; der Stoiker bekämpft hier die Laster und Leidenschaften: Geiz, Weichlichkeit, Schwelgerei, Ehrgeiz u. s. w. Bergegenwärtigen wir uns zunächst das ethische System der Stoiker, um zu sehen, wie der Dichter ihre Lehren zur Anschauung bringt! Hierbei können wir natürlich ausgehn von dem, was über die Tugend als oberstes Lebensziel und höchstes Gut im Allgemeinen vom Stoicismus gelehrt wird; sie besteht in der Erkenntniß sowohl wie im Handeln, im naturgemäßen Leben (*ὁμολογουμένως ζῆν, ὁμολογουμένως τῇ Φύσει ζῆν*), in der Uebereinstimmung des menschlichen Verhaltens mit dem Alles beherrschenden Naturgesetz oder des menschlichen Willens mit dem göttlichen Willen. Was Alles zu dieser Tugend, deren Besitz den Weisen ausmacht, gehöre, wie sie den Affecten entgegengesetzt ist, was ihr gut und wünschenswerth, was verwerflich, was gleichgültig ist, wie Wenige, ja fast Niemand, in ihren Besitz gelangen, darüber haben die Stoiker Viel geschrieben. Der Satiriker freilich, dessen Blick mehr auf das Leben gerichtet sein sollte, redet Nichts von solchen allgemeinen Begriffen und Gedanken, er kennt oder spricht nur von den einzelnen Erscheinungen jenes Allgemeinen. Auch die Philosophen von Fach berücksichtigen diese natürlich: es werden einzelne Tugenden und ihnen entgegengesetzt einzelne Fehler aufgezählt, diese bekämpft, jene empfohlen, wobei Viel von der Strenge des Ideals nachgelassen wird. Folgen wir der Mehrzahl der Stoiker, so haben wir vier Cardinaltugenden, die sie nach dem Vorgange Platos unterscheiden; die Zahl wird von Einigen, wie von Seneca, auf drei beschränkt, während Andere sie bedeutend vermehren. Diese Haupttugenden sind: Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit. Diog. Laert. erwähnt¹⁾ diese Eintheilung: „*Τέτταρας δὲ οἱ περὶ Ποσειδόνιον καὶ πλείονας οἱ περὶ Κλεάνθην καὶ Χρύσιππον καὶ Ἀντίπατρον. τῶν δὲ ἀρετῶν τὰς μὲν πρώτας, τὰς δὲ ταύταις ὑποτεταγμένας*“ πρώτας μὲν τὰςδε: *Φρόνησιν, ἀνδρείαν, δικαιοσύνην, σωφροσύνην.*“ Derselben Eintheilung folgt Cicero²⁾: „*Sed omne quod est honestum id quatuor partium oritur ex aliqua. Aut enim in perspicientia veri sollertiaque versatur, aut in hominum societate tuenda, tribuendoque suum cuique et rerum contractarum fide aut in animi excelsi atque invicti magnitudine ac robore aut in omnium quae fiunt quaeque dicuntur ordine et modo, in quo inest modestia et temperantia.*“

Mit der *Φρόνησις*, der Einsicht von dem, was gut und böse oder gleichgültig ist, haben wir zu beginnen; sie wird definiert³⁾ als *ἐπιστήμη ὧν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον καὶ οὐδετέρων* oder als *ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων*. Dann wird sie weiter unterschieden in fünf Unterabtheilungen, eine Eintheilung, welche wir für unsern Zweck weiter nicht zu berühren brauchen. Von der *Φρόνησις* handelt der Dichter in der vierten Satire. Daß dieselbe nicht auf Nero Beziehung habe, wie zuerst Joh. Britannicus in seinem Commentare behauptet hat, dem Andre, zuletzt C. Fr. Meister in seinen Untersuchungen über Persius, gefolgt sind, ist leicht ersichtlich. Solche persönlichen Angriffe vermeidet unser Dichter; die Satire ist im Ganzen viel zu allgemein gehalten. Auch wenn D. Zahn, Teuffel und A. behauptet haben, das Thema der Satire sei jener bekannte Spruch an dem Tempel zu Delphi: *γινῶσι σαυτόν*, Selbsterkenntniß also werde hier vor Allem empfohlen, so scheinen sie damit die Grenzen für den Gedanken des Dichters zu eng gezogen zu haben, wie Knickerberg in seiner Dissertation nachweist. Freilich ist auch von Selbsterkenntniß die Rede und von der Neigung, Anderer Fehler zu bemerken und zu tadeln, die jener entgegengesetzt ist. So enthält V. 24 eine Anspielung auf jenen Spruch des Aesop, daß jeder Mensch zwei Säcke voll Fehler trage, den einen mit den Fehlern Anderer trage er vorn, den mit den eigenen hinten, wo er keine Augen habe. Aber nicht nur von Selbsterkenntniß, sondern von richtiger Einsicht überhaupt,

1) VII, 92. — 2) de off. I, 5. — 3) Stob. Ecl. p. 102.

von einem sichern und gesunden Urtheil über das, was gut und nützlich und im Gegentheil zu verwerfen und schädlich ist, wird hier gehandelt. Ähnliches besagen jene oben erwähnten Worte¹⁾: „Quid sumus aut quidnam victuri gignimur etc.“ Auch hier handelt es sich nicht darum, daß der Einzelne seine Fehler kennen lernen soll, sondern wir sollen die Verhältnisse der Welt im Ganzen und unser Verhältniß zu derselben, unsere Bestimmung und den Zweck unseres Lebens erkennen, um danach unser Handeln einrichten und so der Tugend gemäß leben zu können. Geläuterte Erkenntniß im Allgemeinen ist die Quelle der Tugenden, ja eine Tugend selbst und so hängt, wie wir sahen, die Physik und Logik der Stoiker mit der Ethik zusammen.

In unserer Satire nun beginnt der Dichter mit einer Anrede des Sokrates an den Alcibiades — eine Art Nachahmung des Platonischen Alcibiades; doch erreicht er natürlich nicht im Entferntesten den Ton und die Haltung eines Platonischen Dialogs, wie er denn auch bald die Gesprächsform aufgibt und von V. 23 an selber redet. Alcibiades, im Vertrauen auf sein überlegenes Genie und seine Kenntnisse, versucht noch als junger Mann im Beginn seiner politischen Laufbahn die Herrschaft über das Volk zu gewinnen und es nach seiner Willkür zu lenken, mit großer Sicherheit tritt er auf, die sich in den Worten bekundet: „Quirites, hoc, puto, non justum est, illud male, rectius illud.“ Zu ihm spricht der ältere, weise Freund: „Du willst das Volk lenken?“ und ironisch fährt er fort: „Nun freilich, dir ist ja Verstand und Einsicht schon ehe der Flaum sich gezeigt gekommen, du weißt genau, was du zu reden und zu verschweigen hast.“ Ebenso sind V. 10—14 ironisch zu verstehen. Die gereifte Einsicht, die in den schwierigsten und verwickelten Verhältnissen des Gerichts- und Staatslebens stets das Rechte trifft, besitzt der junge Mann nicht, noch dazu da er nicht einmal ernste Studien²⁾ getrieben hat, sondern ein bequemes und schwelgerisches Leben vorzieht. Daher wird er aufgefordert, vorläufig seine politische Thätigkeit einzustellen, aufzuhören dem Volke zu dienen und zu schmeicheln. Nicht Selbsterkenntniß allein wird ihm empfohlen, durch die er allerdings auch einsehn muß, wie viel ihm noch fehle, um den hohen Anforderungen des Staatslebens genügen zu können, sondern überhaupt richtige Erkenntniß des wahrhaft Guten und Rechten, mit dem der trügerische Schein vermeintlicher Güter, des Reichthums, der Ehre und Schönheit Nichts zu thun habe. Ebenso wie mit dem angehenden jungen Staatsmann steht es mit Manchem andern. Von V. 23 an redet der Dichter, wie er es öfters thut, zu einer fingirten Person, die bei oberflächlicher Einsicht wohl manchen Fehler eines Andern entdecken, ihn nicht mit Unrecht tadeln mag, dabei aber selber thöricht und unsittlich handelt und lebt und so ihrerseits dem Tadel und Gespött der Welt mit vollem Recht anheimfällt, oder auch den Worten schmeichelnder Freunde willig Gehör schenkt und durch sie sich täuschen läßt. Daher Persius mit der Aufforderung schließt:

„Respue quod non es: tollat sua munera cerdo:

„Teeum habita, noris quam sit tibi curta supellex.“

Auf leichtsinnige, oberflächliche Urtheile Unverständiger darf man nicht hören; durch einsames, ernstes Nachdenken soll man erkennen, was einem an wahrer Erkenntniß fehlt und so zur rechten Einsicht gelangen. Zu dieser *ᾠρόνυσις* gehört auch, daß man, was man als gut und erstrebenswerth erkannt hat, mit aller Energie zu erreichen suche, daß man Mittel und Wege es zu erlangen kenne. Daher wendet sich der Dichter in der dritten Satire, welche, wie früher erwähnt wurde, von dem hohen Werth der Philosophie im Allgemeinen handelt, mit seinem Tadel gegen diejenigen, welche diesen Werth erkannt haben und doch noch träge und ungewiß schwanken und so das hohe Ziel, die Weisheit, nicht erreichen. Den Unentschlossenen redet er an³⁾:

1) III, 67 ff. — 2) V. 17 und 18. — 3) V. 60.

„Est aliquid quo tendis et in quo dirigis arcum?

„An passim sequeris corvos testaque lutoque,

„Securus quo pes ferat atque ex tempore vivis?“

worauf dann V. 66 die energische Aufforderung zum fleißigen Studium der Philosophie folgt mit den Worten: „Discite, io miseri?“ etc.

Die zweite Tugend ist, wenn wir der Ordnung folgen, die in der angeführten Stelle des Diogenes Laertius beobachtet ist, die Tapferkeit. Sie ist das Wissen von dem, was man zu wählen und zu meiden und dem, was man weder zu wählen noch zu meiden hat; oder wenn wir statt des Wissens das ihm entsprechende Verhalten setzen wollen: die Tapferkeit ist der furchtlose Gehorsam gegen das Vernunftgesetz, im Handeln, Ausharren und Dulden. Sie wird definiert¹⁾ als *ἐπιστήμη δειῶν καὶ οὐ δειῶν καὶ οὐδετέρων*, bei Diogenes als *ἐπιστήμη ὧν αἰρετέον καὶ ὧν εὐλαβητέον καὶ οὐδετέρων* und als *ἐπιστήμη ὧν χρὴ θάρσειν ἢ μὴ θάρσειν*; deutlicher noch bei Cicero²⁾: Chrysippus: „fortitudo, inquit, scientia perferendarum rerum vel affectio animi in patiendo ac perferendo summae legi parens sine timore.“ Die *ἀνδρεία* äußert sich verschieden, bei Stobäus werden ihr untergeordnet *καρτερία*, Beharrlichkeit, *θάρραλέοτης* Selbstvertrauen, *μεγαλοψυχία* Hochherzigkeit, *ἐψυχία* Entschlossenheit, *φιλοπονία* unermüdete Thätigkeit. Die Tapferkeit ist die Tugend, durch welche sich die Stoiker namentlich auszeichnen und gerade die Zeit unsers Dichters, die römische Kaiserzeit, hat, wie erwähnt, manches Beispiel von Männern aufzuweisen, die, treu dem Princip der Stoa, den Jörn und die Rache der Gewaltthaber nicht fürchteten und unerschrocken den Tod, sei es durch eigene Hand (wie denn die Stoiker den Selbstmord, durch den man unheilbaren Nebeln entgeht, billigen), sei es durch die Diener der Tyrannen erduldeten. Bei Persius ist von der Tapferkeit nicht viel die Rede; von ihr, der Tugend des Mannes, die sich im thätigen Leben zu bewähren hat, wußte der Jüngling wenig, der sich viel mehr in seinem Studierzimmer und im Kreise seiner Familie und weniger Freunde, als außerhalb derselben aufgehalten hatte und dessen Leben ein früher Tod endete. Eine gewisse Energie und Entschlossenheit läßt sich allerdings seinen Gedichten nicht absprechen, er scheint das Urtheil und die Feindschaft der Welt, deren Fehler er angreift und verfolgt, nicht zu fürchten, doch von Tapferkeit selber und den ihr entgegenstehenden Fehlern, der Feigheit und Trägheit, finden sich nur an wenigen Stellen der Satiren Andeutungen. So tadelt er zu Anfang der dritten Satire, die, wie gezeigt war, ernststen Fleiß für das Studium der Philosophie anempfiehlt, die Schläffheit und Weichlichkeit, die manchen seiner Zeitgenossen daran verhindern mochte, und ruft im Bewußtsein, daß die Zeit von der alten Römertugend entartet ist, entrüstet aus:

„O miser, inque dies ultra miser, hucine rerum

„Venimus?“

Entrüstung über das unwürdige Treiben der Römer zu seiner Zeit spricht sich auch aus in den Worten³⁾:

„Nam Romae quis non —? Ac si fas dicere. Set fas

„Tunc, quom ad canitiem et nostrum istud vivere triste

„Aspexi ac nucibus facimus quaecunque relictis“ etc.

und⁴⁾:

„Haec fierent, si testiculi vena ulla paterni

„Viveret in nobis?“

Ähnlich wie in dem dritten ist in dem fünften Gedicht von den hohen Vorzügen der stoischen Weisheit die Rede⁵⁾, doch ist Energie und Entschlossenheit nöthig, um zu ihr zu gelangen. Schwanken und Zögern tadelt der Dichter, wenn er sagt⁶⁾:

1) Stob. II, 109. — 2) Tusc. IV, 24. — 3) I, 8. — 4) I, 103. — 5) V, 64. — 6) V, 66.

„Cras hoc fiet idem, cras fiet! Quid quasi magnum?
 „Nempe diem donas. Set, quom lux altera venit,
 „Jam cras hesternum consumpsimus: ecce aliud cras
 „Egerit hos annos, et semper paullum erit ultra.“

Die Gerechtigkeit, die dritte Haupttugend (oder an einigen Stellen die zweite, da die Tugenden in verschiedener Reihenfolge aufgezählt werden), ist das Wissen, was Jedem zuteilt, was ihm gebührt — *ἐπιστήμη ἀπονεμητικὴ τῆς ἀξίας ἐκάστω*. In unserm Verhalten gegen die Götter zeigt sich dieses Wissen als *εὐσέβεια*, von der oben gehandelt ist, wo von den religiösen Ansichten des Dichters die Rede war. In dem Verkehr mit andern Menschen sollen wir uns nach der Lehre der Stoiker wohlwollend zeigen, bereit und geneigt, Freundschaft zu schließen und freundschaftlich mit Andern zu verkehren. Fast nur in dieser Beziehung spricht Persius, welcher außer seinen Freunden nicht viele Menschen kannte, von dieser Pflicht. Die Freundschaft wurde überhaupt von den Stoikern gepflegt als etwas Gutes und Nützlichcs, sie findet nur unter Guten statt und wird z. B. definiert bei Diogenes¹⁾: „λέγουσι δὲ καὶ τὴν Φιλίαν ἐν μόνοις τοῖς σπουδαίοις εἶναι διὰ τὴν ὁμοιότητα· Φασὶ δ' αὐτὴν κοινωνίαν τινὰ εἶναι τῶν κατὰ τὸν βίον χρωμένων ἡμῶν τοῖς φίλοις ὡς ἑαυτοῖς ἐν τε τοῖς Φαύλοις μὴ εἶναι.“

Den Nutzen der Freundschaft schildert Seneca²⁾: „Nihil tamen aequè oblectaverit animum quam amicitia fidelis et dulcis. Quantum bonum est, ubi sunt praeparata pectora, in quae tuto secretum omne descendat, quorum conscientiam minus quam tuam timeas, quorum sermo sollicitudinem leniat, sententia consilium expediat, hilaritas tristitiam dissipet, conspectus ipse delectet.“ Doch darf des Nutzens wegen die Freundschaft nicht gesucht werden, sondern um ihrer selbst willen, wie derselbe erklärt: „ad amicitiam fert nulla utilitas sua, sed naturalis irritatio,“ und an anderer Stelle: „Qui se spectat et propter hoc ad amicitiam venit, male cogitat; paravit amicum, adversum vincula laturum opem; cum primum creperit catena, discedet.“

Daß Persius der Freundschaft zugänglich gewesen ist, beweist vor Allem sein Verhältniß zu Cernutus, welches er in der fünften Satire beschreibt. Wenn er hier bekennen muß, einen wie reichen Nutzen er aus der Freundschaft mit dem älteren, erfahrenen und gelehrten Manne geschöpft habe, wie er es besonders ihm zu danken habe, daß er vor den Gefahren und Irrwegen, die das Leben in Rom für reiche, junge Männer mit sich brachte, bewahrt blieb, so ist dies ein Ausdruck seiner dankbaren Gesinnung und seine Freundschaft erscheint darum nicht weniger uneigennützig und aufrichtig, weil sie eine Quelle des Nutzens und Glücks für ihn wurde.

Als etwas dem edel und human denkenden Menschen Natürliches sehen wir das Mitleid an. Die Stoiker verwerfen es principiell, denn sie rechnen es zu den Affecten, von welchen der Weise frei sein müsse. In der Praxis erscheint allerdings diese Strenge gemildert und es wird nur gefordert, daß uns das Mitleid nicht auf Abwege führe, daß wir es nicht Unwürdigen und Schuldbehafteten zu Theil werden lassen. Seneca spricht ausdrücklich darüber³⁾: „Misericordia est aegritudo animi ob alienarum miseriarum speciem aut tristitia ex alienis malis contracta, quae accidere immerentibus credit. Aegritudo autem in sapientem virum non cadit.“ Doch fordert er (cap. 6.) thätige, wirksame Hülfe, welche dem Unglücklichen zu gewähren ist: „Succurret (sapiens) alienis lacrimis, non accedet: dabit manum naufrago, exuli hospitium, egenti stipem... donabit lacrimis maternis filium et catenas solvi jubebit et ludo eximet et cadaver etiam noxium sepeliet; at fa-

1) VII. 124. — 2) de tranq. an. VII. 3. — 3) de Clement. II. 5.

ciet ista tranquilla mente, vultu suo.“ Auch unser Dichter kennt ein solches verständig gemäßigtes Mitleid, wie er dies ausdrückt¹⁾:

„Dulcis amicis

„Jam nunc astringas, jam nunc granaria laxes?“

und in der sechsten Satire, wo geschildert wird, wie der Freund Schiffbruch gelitten und seine Habe verloren hat; dann heißt es weiter²⁾:

„nunc et de cespite vivo

„Frange aliquid, largire inopi, ne pictus oberret

„Caerulea in tabula.“

Nur durch wahres Unglück, nicht durch erdichtete Klagen will er sich zur Wohlthätigkeit bewegen lassen, denn er sagt an andern Orte³⁾:

„Men moveat, quippe et, cantet si naufragus, assem

„Protulerim? Cantas, quom fracta te in trabe pictum

„Ex humero portes. Verum nec nocte paratum

„Plorabit, qui me volet incurvasse querela.“

Kommen wir nun zur vierten (nach Andern zur zweiten) Tugend, der Selbstbeherrschung (*σωφροσύνη*), so haben wir zunächst ihre Definition bei den Stoikern anzuführen. Sie ist das Wissen von dem, was zu wählen und zu fliehen, und was weder zu wählen noch zu fliehen ist — *ἐπιστήμη αἰρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ οὐδεντέρων*⁴⁾. Diese Erklärung fließt gewisser Maßen zusammen mit der der übrigen Tugenden, namentlich der *φρόνησις*; denn alle Pflichten lassen sich auf die *ποιητέα καὶ οὐ ποιητέα* zurückführen. Sie bedarf daher der Ergänzung und genaueren Bestimmung, wie denn auch weiter von ihr gesagt wird: „τὴν δὲ σωφροσύνην περὶ τὰς ὁρμὰς τῶν ἀνθρώπων“ (*γίγνεσθαι φησιν*) und: „τῆς δὲ σωφροσύνης ἰδίον κεφάλαιόν ἐστι τὸ παρέχεσθαι τὰς ὁρμὰς εὐσταθεῖς. Es handelt sich also hier um die Affecte und das, worauf sie gerichtet sind oder gerichtet sein sollen — das höchste Gut. Dies Gut ist allein die Tugend, böse ist allein das Laster — diese allein sind im Menschen — alles Uebrige ist mehr oder weniger gleichgültig. Auf die Gesinnung allein kommt es an; was das verkehrte Urtheil der Welt sonst sagt, darum haben wir uns nicht zu kümmern, wie der Dichter erklärt⁵⁾:

„Non, si quid turbida Roma

„Elevet, accedas examenve improbum in illa

„Castiges trutina nec te quaesiveris extra.“

Und zu Anfang desselben Gedichts drückt Persius aus, wie er die Sorgen und Bestrebungen der Menschen im Allgemeinen für nichtig und thöricht halten müsse, mit dem Ausrufe:

„O curas hominum, o quantum est in rebus inane!“

Nicht absichtslos hat er diese Worte, wie Casaubonus bemerkt, an die Spitze der ersten Satire gestellt, er will damit auf den Inhalt und das Thema seiner Satiren hinweisen, deren Aufgabe es sei, die Leidenschaften und Verkehrtheiten tadelnd zu schildern, wie Juvenal ähnlich im Anfang seiner Satiren erklärt:

„Quidquid agunt homines, votum, timor, ira, voluptas

„Gaudia, discursus nostri est farrago libelli.“

1) V. 109 f. — 2) VI. 27 ff. — 3) I, 88. — 4) Stob. ecl. II, 109. — 5) I, 5.

Die Tugend ist nach der Lehre der Stoa allein im Stande, glücklich zu machen, nicht Reichthum, nicht Genuß, nicht Ehre, wie so Viele meinen. Als ganz gleichgültig kann der Dichter freilich ebenso wenig wie die Mehrzahl der Stoiker diese vermeintlichen Güter ansehen und so weicht man oft von der Strenge der Theorie ab; doch das Verlangen und Streben nach ihnen darf in keinem Falle von der Tugend abziehen und das Maß überschreiten. Streben nach Ehre und Reichthum bei einem Besitz, von dem man anständig leben könne, wird getadelt in dem dritten Gedicht¹⁾. „Solche Flitter überlaß dem Pöbel“ („ad populum phaleras“) ruft der Dichter aus. Da der Reichthum kein wahres Gut ist, so darf er auch den Neid, einen Affect, der mit der Tugend überhaupt unvereinbar ist und von dem der Weise daher frei sein muß, nicht erwecken. Der Dichter spricht in derselben Satire²⁾:

„Disce, nec invidias, quod multa fidelia putet
„In locuplete penu defensis pinguibus Umbris“ etc.

und in dem sechsten Gedicht schildert er, wie er in ländlicher, sorgenfreier Zurückgezogenheit lebt:

„Securus, et angulus ille
„Vicini nostro quia pinguior, etsi adeo omnes
„Ditescant orti pejoribus.“

Deshalb wird er nicht karglich leben, noch sich sorgen, weil Andre reicher werden als er. Doch ist ein mäßiger Gebrauch äußerer Güter gestattet; man darf um Gesundheit des Körpers, um Gedeihen der Geschäfte die Götter bitten³⁾. Das tadelt Persius in der zweiten Satire nicht, sondern nur, daß man durch Thorheit die Erfüllung solcher Wünsche oft selber unmöglich macht. So erklärt er es für thöricht, im Interesse habgieriger Erben zu geizen und sich den berechtigten Genuß des eigenen Besitzes zu entziehen. „Gebrauchen will ich,“ erklärt er in der sechsten Satire⁴⁾, „mein Gut, ohne darum wie ein Verschwender den Sklaven feine Fische vorzusetzen und als Feinschmecker mich auf kostbare Gerichte zu verstehen. Jeder lebe nach seinem Vermögen:

„Messe tenuis propria vive et granaria, fas est,
„Emole.“

Noch nachdrücklicher verwirft er in demselben Gedicht⁵⁾ solchen zwecklosen Geiz und gibt zugleich seinen Widerwillen gegen Schwelgerei und sinnliche Ausschweifungen in den stärksten Ausdrücken zu erkennen:

„Nunc, nunc impensius unge,
„Unge, puer, caules. Mihi festa luce coquatur
„Urtica et fissa fumosum sinciput aure,
„Ut tuus iste nepos olim satur anseris extis,
„Quom morosa vago singultiet inguine vena
„Patriciae immejat volvae? Mihi trama figurae
„Sit reliqua, ast illi tremat omento popa venter?“

Den neidischen Geizhals schildert er⁶⁾, der den Arbeitern das Fett am Essen mißgönnt und einen ähnlichen in der vierten Satire⁷⁾, welcher, den Göttern und seinem Genius verhaßt, selbst am Festtage die Sklaven arbeiten läßt und nur eine kurze Pause darin gestattet, während welcher diese und er selbst ihr dürftiges Mahl eilig herunterschlingen (pueris plaudentibus farratam ollam).

1) V. 25—30. — 2) V. 75 ff. — 3) II, 41 ff. — 4) V. 23. — 5) V. 68 ff. — 6) V. 110. — 7) V. 26 ff.

Andre treibt Gewinnsucht zu rastloser Thätigkeit, während auf der andern Seite Trägheit hemmt und die Genußsucht zum Vergnügen ruft¹⁾, oder zum Meineid, von dem nur abergläubische Furcht zurückhält:

„Mane piger stertis; surge, inquit avaritia. Eiah!
 „Surge.“ Negas, instat: surge, inquit. Non queo. Surge!
 „Et quid agam? — Rogitas? En saperdam advehe Ponto
 „Castoreum, stuppas, ebenum, thus, lubrica Coa!
 „Tolle recens primus piper e sitiante camelo,
 „Verte aliquid; jura“ etc.

Alle diese Mühen helfen Nichts; wenn man sich auch durch unablässige, ja unehrenhafte Thätigkeit, wie die des Sklavenhändlers²⁾, großes Vermögen erworben, genug ist es nimmer. Wer bestimmen kann, wo der Geiz ein Ziel findet, kann auch die spitzfindige logische Frage des Chrysepus — den Sorites — lösen³⁾; beides ist unmöglich.

Wie Reichthum so gilt Ehre und Ansehen dem Dichter nicht als etwas Verwerfliches. Er sagt in der ersten Satire, wo er vom schriftstellerischen Ruhm handelt, daß er es nicht ungern sehn würde gelobt zu werden, wenn das Eine oder Andre ihm ein Mal gelungen sei; und in der zweiten, man pflege laut die Götter nur um das zu bitten, um was zu bitten erlaubt sei z. B. um guten Ruf: „Mens, bona fama, fides: haec clare et ut audiat hospes.“ Doch um das verkehrte Urtheil von Thoren wird man sich nicht kümmern, denn Nebensache bleibt dem Weisen doch immer, was Andre von ihm denken. Wer dagegen Alles nach dem Gerede der Leute bemißt, den redet der Satiriker an⁴⁾:

„O mores usque adeone
 „Scire tuum nil est, nisi te scire hoc sciat alter!“

Und der Eitle antwortet:

„At pulchrum est digito monstrari et dicier: hic est!
 „Ten cirratorum centum dictata fuisse
 „Pro nihilo pendas?“

Wie vergänglich der Ruhm ist, zeigt Persius an dem Dichter, der den Beifall seiner Freunde gewonnen hat, mit den ironischen Worten⁵⁾:

„Nunc non cinis ille poëtae
 „Felix, non levior cippus nunc imprimi ossa?
 „Laudant convivae. Nunc non e manibus illis,
 „Nunc non e tumulo fortunataque favilla
 „Nascentur violae?“

Auch die Ehre, welche die Verwaltung von Staatsämtern mit sich bringt, ist dem Weisen nicht so viel werth, daß er seine Freiheit und persönliche Würde darum vergessen sollte. Zu Persius Zeit, unter dem Despotismus des Kaisers, hat es mit den Ehrenämtern überhaupt nicht Viel mehr auf sich und der Dichter hat wenig Veranlassung die miserrima ambitio honorumque contentio, über die Cicero klagt, zu verfolgen. Die Wichtigkeit dieses Strebens erwähnt er in der fünften Satire, wenn er fragt, ob wohl der frei zu nennen sei, den der Ehrgeiz treibe, sich um Volksgunst und Aemter zu bewerben⁶⁾:

1) V. 132. — 2) VI, 75—80. — 3) VI, 80. — 4) I, 24 ff. — 5) V. 36 ff. — 6) V. 176 ff.

„Jus habet ille sui palpo, quem ducit hiantem
 „Cretata ambitio? Vigilâ et cicer ingere large
 „Rixanti populo, nostra ut Floralia possint
 „Aprici meminisse senes.“

Die fünfte Satire handelt überhaupt von der wahren Freiheit, welche nur der Weise genießt. Leidenschaften und thörichte Neigungen führen zur Knechtschaft. Von jenen — den πάσης — ist der Weise frei — ἀπασης: „Nam Stoici affectus omnes, quorum impulsu animus commovetur, ex homine tollunt, cupiditatem, laetitiam, metum, moestitiam¹⁾.“ Daher ist der Weise allein frei: μόνου τε τὸν σοφὸν ἐλευθερον (εἶναι φασιν). Dies ist auch unserm Dichter eine Wahrheit; er erklärt, nachdem er die Pflichten aufgezählt hat, daß wer ihnen folge, weise und frei zu nennen sei:

„Haec mea sunt, teneo; quom vere dixeris, esto
 „Liberque ac sapiens praetoribus et Jove dextro.“

Die Leidenschaften stürzen dagegen in eine Sklaverei, die schlimmer ist als äußere Knechtschaft²⁾:

„Sed si intus et in jecore aegro
 „Nascuntur domini, qui tu impunitior exis
 „Atque hic quem ad strigiles scutica et metus egit herilis?“

Der Weise und Freie kann thun, was er will; er hängt nicht von äußern Umständen, nicht von seinen Affecten ab, sondern nur vom eigenen freien Entschlusse³⁾:

„An quisquam est alius liber, nisi ducere vitam
 „Cui licet, ut voluit? Licet ut volo vivere; non sum
 „Liberior Bruto? mendose colligis, inquit
 „Stoicus hic aurem mordaci lotus aceto.“

Daß diese Freiheit nicht Willkür, auch nicht die politische Freiheit des römischen Bürgers, deren Worthlosigkeit der Dichter beschreibt⁴⁾, sondern freie Unterordnung unter das hohe Gesetz der Vernunft ist, setzt der Dichter weiter auseinander⁵⁾, und spricht es auch V. 39 aus, daß wir eine Richtschnur bedürfen, nach der der Weise sich gern richtet: „Et premitur ratione animus vincique laborat.“

So folgt Persius in seiner ganzen Lebensanschauung den Stoikern und wenn er, wo er von realen Verhältnissen redet, von der Strenge ihrer Theorie Einiges nachzulassen scheint, so scheut er sich doch nicht auch ihre paradoxesten Sätze nachzusprechen, wie z. B. daß Alles, was der Weise thue, gut, was der Thor, böse sei — „Nil tibi concessit ratio — digitum exsere, peccas“⁶⁾. Ohne eigenes tieferes Verständniß und Nachdenken ist er seinen Lehrern gefolgt, wie er, was die Behandlungsweise und Sprache anbetrifft, ohne Originalität sich an seine Vorbilder, namentlich Horaz, anschließt, dabei jedoch nicht selten in große Geschmacklosigkeit und Unklarheit geräth. Seine Gedichte sind eben unreife Versuche des jungen Mannes; hätte er länger gelebt, er hätte sie wohl nur in veränderter Gestalt herausgegeben und damit Etwas geleistet, was bei der Tüchtigkeit der Gesinnung, die sich auch so an vielen Stellen zeigt, unsere Aufmerksamkeit in höherem Grade auf sich ziehen könnte und dieselbe auch mehr verdiente, als die Gedichte, wie sie eben sind, es thun.

1) Lactant. div. inst. VI, 14. — 2) V. 129 ff. — 3) V. 83—86. — 4) V. 73—82. — 5) V. 91—104.
 7) V. 119.

